

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

4 | 2013

Sermo mysticus Mystique et langage entre Moyen Âge
et époque moderne

« Suressentiel » Aux sources d'un langage mystique

Super-essential. The sources of a mystical language

Mariel Mazzocco



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8180>

DOI : 10.4000/rhr.8180

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2013

Pagination : 609-627

ISBN : 978-2200928667

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Mariel Mazzocco, « « Suressentiel » Aux sources d'un langage mystique », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 01 décembre 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8180> ; DOI : 10.4000/rhr.8180

Tous droits réservés

MARIEL MAZZOCCO

Collège de France

«Suressentiel» Aux sources d'un langage mystique

Employé d'abord par Denys l'Aréopagite pour désigner la transcendance d'un Dieu ineffable, puis appliqué à la vie spirituelle et contemplative par les mystiques rhéno-flamands, le mot «suressentiel» connut une fortune extraordinaire jusqu'au xvii^e siècle. Cet article se propose de retracer les sources et de parcourir l'histoire d'un mot qui a tant fait vibrer le discours mystique et animé le débat autour du langage spirituel.

Super-essential. The sources of a mystical language

First used by Dionysius the Areopagite to denote the transcendence of an ineffable God, then applied to the spiritual and contemplative life by the Rhine-Flemish mystics, the word "super-essential" had an extraordinary fortune until the seventeenth century. This article aims to trace the sources and the history of a word that so greatly stimulated mystical discourse and enlivened the debate around spiritual language.

En 1624, après avoir dressé un portrait édifiant de Denys l'Aréopagite, le jésuite Étienne Binet s'interrogeait sur l'utilité d'imiter le langage et le style de cet homme qui avait une plume «si éminente et surcéleste»¹. La rédaction d'un ouvrage sur la vie apostolique de celui que l'on confondait encore avec le premier évêque de Paris était l'occasion pour dénoncer l'abus du vocabulaire inspiré de l'Aréopagite dans les écrits des «nouveaux mystiques».

«Les termes seuls font peur, avouait Binet², et les plus aigus théologiens ont de la peine de les comprendre, quoique la plus part soient tirés de S. Denis, ou faits à son imitation». En dressant une liste des termes les plus obscurs – qu'en 1657 le carme Jean Chéron reproduira quasi au mot près³ –, Binet accusait le langage mystique d'être inintelligible et de confondre les esprits. «Allez faire entendre que veut dire liquéfaction de cœur [...], la déification de l'âme, le soulèvement sur-séraphique, la contemplation sur-essentielle, la souffrance divine, le parlement intérieur et la méditation suréminente, les visions séraphiques, les transports transformants et unitifs...»⁴, s'exclamait le jésuite.

Parmi ces «mots nouveaux si enflés et si fort étonnants»⁵, le terme «suressentiel», qui avait fait l'objet d'une censure déjà en 1585 (nous y reviendrons), mérite tout particulièrement de retenir l'attention. Employé d'abord par l'Aréopagite pour désigner la transcendance absolue et secrète de la Divinité, appliqué par Jean de Ruysbroeck à la vie spirituelle, puis diffusé par Henri Harphius pour signifier la vision de l'essence divine, le mot «suressentiel» connut une fortune extraordinaire jusqu'au xvii^e siècle.

Pour parcourir l'histoire de ce mot qui a tant fait vibrer le discours mystique et animé le débat autour de la langue spirituelle, il faut remonter à la patristique grecque, puis traverser les chemins de la mystique rhéno-flamande. Ce sont ces sources qui dans la première

1. Étienne Binet, *La vie apostolique de saint Denis l'Aréopagite, patron et apôtre de la France*, Paris, S. Chappelet, 1624, p. 2 et chapitre XII, p. 337 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 352.

3. Voir *Examen de la théologie mystique*, Paris, E. Couterot, 1657, p. 54 et suiv.

4. É. Binet, *La vie apostolique*, p. 354-355.

5. *Ibid.*, p. 373.

moitié du XVII^e siècle créèrent de mystérieux entrelacements entre langues et traditions diverses, suscitant une effervescence lexicale, dont le terme « suressentiel » est peut-être la suprême expression. Ainsi, sur les traces de la *voie suréminente*, en quête d'un rayon de lumière *suressentielle* disséminée dans l'espace littéraire, il ne reste à l'historien qu'à suivre l'origine, l'apogée et le déclin d'un mot aujourd'hui tombé dans l'oubli par lequel on espérait alors capturer une « intuition évanouissante »⁶ née à l'aube d'une extase provisoire.

LES ORIGINES : DENYS L'ARÉOPAGITE

Remonter aux sources de la langue « suressentielle » implique que nous plongeons dans l'obscurité de l'inconnaissance chantée par le pseudo-Denys. C'est notamment le traité *Des noms divins* qui conduit le lecteur au seuil de l'ineffable dans la tentative de dévoiler les mystères insondables de l'essence divine. Les notions tirées de la nature créée ne pouvant s'appliquer à Dieu que d'une manière inadéquate, l'auteur déclare qu'aucun nom ne peut révéler « le mystère de la Dêité suressentielle [*hyperouses hypertheotetos*], suressentiellement [*hyperousiôs*] et totalement transcendante »⁷.

Située au-dessus de l'être et de l'essence, la Divinité demeure sans nom, ou mieux encore au-delà du nom, dans une région impénétrable. Pourtant c'est justement cette altérité infranchissable qui provoque dans le système dionysien une transgression de l'horizon linguistique, un dépassement des frontières du pensable. Ainsi après avoir avoué les limites d'une voie analogique, qui nomme Dieu à partir des étants, et nié tout concept s'appliquant à Lui (être, bonté, amour, etc.), Denys s'élève jusqu'à la source cachée du réel. Dans la dialectique entre voie affirmative et négative, entre ressemblance et dissemblance, s'ouvre la *via eminentiae* qui, dans un élan métaphysique, suggère l'indicible. Bien qu'il ne démente pas sa « règle universelle », à savoir « qu'il faut éviter d'appliquer témérairement aucune parole, voire même

6. Jean Baruzi, « Le point de rencontre de Bergson et de la mystique » (1933), dans *L'intelligence mystique*, éd. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Berg International, 1985, p. 71.

7. *Noms divins*, XIII, 3, 981a, dans *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, rééd. 1980, p. 175.

aucune pensée à la Dêité suessentielle et secrète»⁸, Denys élabore une langue superlative, hyperbolique, qui s'approche de Dieu par un excès d'inconnaissance. Puisqu'il est impossible de condenser l'essence divine en un mot, on dira alors que Dieu est suessence (*hyperousia*): il est suessentiel (*hyperousion*).

Mais qu'est-ce donc que le « suessentiel »? Appliqué à Dieu, le terme *hyperousios* indique la source de tout être, au-dessus de l'essence et antérieure à tout ce qui est différencié dans la manifestation de la réalité sensible. C'est en tant que suessentiel que Dieu, comme le spécifie Maxime le Confesseur dans ses commentaires sur l'Aréopagite, « s'appelle sans commencement et auteur de tout »⁹. Le terme « suessentiel » a la saveur d'un mot originaire, quasi primitif. On peut aisément y déceler une pulsation néoplatonicienne. L'*hyperousios* dionysien évoque en effet le Principe de Porphyre qui n'est « ni un, ni multiple, mais suessentiel par rapport à toutes les choses qui sont par lui »¹⁰.

Dans la mesure où le suessentiel divin englobe l'unité et la multiplicité, l'identité et la différence, il échappe à toute catégorie sémantique, et donc à une définition. Le mot suessentiel désigne certes la transcendance radicale, mais sans la définir: il la suggère d'une façon ineffable. Ainsi pour Denys l'objet de la « science suessentielle » est « l'inconnaissance de cette suessentialité même qui dépasse raison, pensée et essence »¹¹. Et encore, on connaît le « suessentiel » (la Divinité) « selon un mode suessentiel »¹². On peut parler à juste titre d'« Indéfini suessentiel »¹³.

Jean Scot Érigène, qui traduit en latin le *corpus areopagiticum*, accentue la valeur « négative » du superlatif dionysien. C'est précisément dans le *Periphyseon* (ou *De divisione naturae*) qu'il soutient que quiconque déclare que Dieu est suessentiel nie explicitement qu'Il soit essence: « nam quae dicit “superessentialis est” non quid est dicit sed quid non est. Dicit enim essentiam non

8. *Ibid.*, I, 585a, p. 67.

9. Voir *Scholia in lib. De divin. Nom.*, PG 4, col. 73.

10. Voir le *Commentaire sur le Parménide de Platon* attribué à Porphyre, éd. et trad. Pierre Hadot, dans *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustinienes, 1968, t. II, p. 68.

11. *Noms divins*, I, 585a, p. 68.

12. *Ibid.*, 1025b, p. 180.

13. *Ibid.*, 588b, p. 68.

esse sed plusquam essentiam»¹⁴. D'une certaine manière le terme *superessentialis* est un non-mot ou plus-qu'un mot. C'est en effet sur la valeur épistémologique de ce *super*, ou *plusquam* (rendant en latin le grec *hyper*), qu'il faut s'interroger.

En ajoutant le préfixe *hyper* au mot *ousia*, le pseudo-Denys ne s'est pas borné à former un superlatif qui dénote une réalité divine impensable et indicible, il a aussi donné une indication mystérieuse pour tenter de l'atteindre. Loin d'être un simple signe linguistique, ce préfixe est surtout une trace mystique, une direction à suivre, vers le haut, ou encore le symbole d'une ascension vertigineuse vers la Divinité.

L'apophatisme de l'Aréopagite devait fasciner maintes générations de théologiens. Ainsi le mot *hyperousios* passa à la postérité latine, traduit parfois *supersubstantialis*, comme chez Hugues de Balma, Robert Grosseteste, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, d'autres fois *superessentialis*, notamment chez Erigène, Thomas Gallus et Bonaventure. Que ce soit sous l'une ou l'autre forme, l'apparition de l'*hyperousios* dionysien se donne dans les écrits de ces auteurs quasi comme une citation, une simple touche de style pour rendre précieuse une doctrine ou pour évoquer une langue arcane. On évoque le suressentiel, ou plutôt on l'invoque, comme Bonaventure, qui, sur la fin de son *Itinerarium mentis in Deum*, s'adresse à la *Trinitas superessentialis*, puis, répétant l'Aréopagite, monte « jusqu'au rayon suressentiel de la divine ténèbre, dépouillé de tout et libre de toute attache »¹⁵.

C'est sous d'autres cieux, dans un paysage nordique peuplé de béguines et de mystiques, que ce *superessentialis radius* allait briller en toute sa splendeur.

LA TERMINOLOGIE ESSENTIELLE : DE MAÎTRE ECKHART À RUYSBROECK

Dans le panorama de la mystique rhéno-flamande, c'est d'abord sous la plume de Maître Eckhart que nous retrouvons le langage

14. *Periphyseon*, I, éd. Édouard Jeuneau, «Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis», vol. 161, Turnhout, Brepols, 1996, p. 97 ; trad. Francis Bertin, t. 1, Paris, PUF, 1995, p. 97 : « Car celui qui dit qu'il est *sur-essence* ne dit pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas ; il dit en effet qu'il n'est pas essence, mais plus qu'essence ».

15. *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Paris, Vrin, 1994, p. 105-107.

suressentiel. «Sage ich ferner: Gott ist ein Sein – es ist nicht wahr; er ist (vielmehr) ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit!»¹⁶, ainsi écrivait Eckhart dans l'un de ses sermons. Employé pour désigner l'altérité de la Divinité (*Gotheit*), le terme *überseiende* nomme le Néant de l'Origine. Maître Eckhart ainsi que ses disciples, Henri Suso et Jean Tauler, radicalisent la transcendence divine en augmentant la tension sous-jacente aux mots à forme superlative d'inspiration dionysienne. Par les mots *überseiende*, *überwesen*, *überweselich* l'on indique moins un sur-étant ou une sur-essence, qu'une vacuité d'essence. Pourtant loin de paralyser la Divinité dans l'immobilité du vide, cet «abîme suressentiel» (*überwesenliche abgrunde*¹⁷) se transforme en un espace ouvert à la rencontre avec l'«homme noble» :

Wenn aber alle Bilder der Seele abgeschieden werden und sie nur das einige Eine schaut, dann findet das reine Sein der Seele, erleidend und ruhend in sich selbst, das reine, formenfreie Sein göttlicher Einheit, das da ein überseiendes Sein ist¹⁸.

Il faut cependant constater que dans la mystique rhénane, ainsi que dans la tradition dionysienne, ce langage hyperbolique appliqué à la Divinité transcendante ne dénote pas encore précisément une expérience mystique, à savoir une «vie suressentielle» dont l'âme jouirait. Une véritable synergie entre dimension spéculative et vie spirituelle se trouve, pour la première fois d'une façon systématique, chez Ruysbroeck, pour qui dans l'union nuptiale

16. Maître Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, éd. Josef Quint, Munich, Hanser Verlag, 1995, *Predigt* 42, p. 353; voir *Sermons*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1979, t. III, p. 152: «Si j'ajoute: Dieu est un être, ce n'est pas vrai. Il est un être suréminent et un néant suressentiel». Sur le nihilisme dans l'œuvre du mystique dominicain, voir Émilie Zum Brunn et Alain de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Paris, Beauchesne, 1984; et Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* [1960], Paris, Vrin, 1998.

17. *Die Predigten Taulers*, éd. Ferdinand Vetter, Berlin, Deutsche Texte des Mittelalters, vol. XI, 1910, [rééd. Dublin/Zurich, 1968], *Predigt* 32, p. 120. Sur l'emploi du mot *überweselich*, voir aussi Suso, *Vie*, dans *Œuvres complètes*, éd. J. Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1977, p. 303.

18. Eckhart, *Deutsche Predigten*, p. 352. Voir *Sermons*, p. 151: «Mais quand toutes les images de l'âme sont écartées et qu'elle contemple seulement l'Un en son unité, l'être nu de l'âme rencontre l'être nu, sans forme, de l'Unité divine qui est l'être suressentiel reposant impassible en lui-même». Voir aussi Tauler (*Predigten*, éd. cit., *Predigt* 46, p. 204), qui définit l'être divin *formlos*, *wiselos*, *bildelos*, *überweselich*.

avec Dieu « commencent la contemplation et le sentiment sur-essentiels »¹⁹.

En appliquant le mot « suressentiel » à la vie spirituelle, l'Ermite de Groenendael en enrichit le champ sémantique élaborant une véritable terminologie essentielle. Ruysbroeck écrit en langue vulgaire, dans le dialecte brabançon parlé à l'époque, qui correspond au moyen-néerlandais. Dans tous ses écrits on peut trouver maintes occurrences des mots *Overwesen* (suressence), *overweselic* (suressentiel) ou encore *overweselijckhe* (vie suressentielle), qui indique le dernier degré de l'itinéraire mystique. Ruysbroeck ne se borne pas à appliquer le langage suressentiel uniquement à la Divinité transcendant par excès toutes choses. *Overweselic* désigne notamment un retour aux Origines divines, un itinéraire mystique de l'âme vers la Source de la lumière. Dans l'essence de l'âme est inscrit un secret ontologique, un destin à accomplir : devenir ce qu'elle était en Dieu depuis l'éternité, c'est-à-dire suressentielle. L'essence de l'âme vibre donc du désir de l'Infini qui la tire hors d'elle-même « vers la sur-essence et l'immersion au-delà, en l'amour »²⁰. Cet élan mystique implique que l'âme se transforme afin de devenir compatible avec « l'être suressentiel » auquel elle aspire.

Ce « devenir » transformant naît au cœur d'une voie d'anéantissement qui scande l'itinéraire spirituel selon un rythme ternaire : d'abord l'âme suit le chemin de l'*Imitatio Christi* (vie active), puis dans un mouvement d'introversio (vie intérieure ou affective) elle se détache de tout pour se perdre dans « l'abîme sans fond » de la Divinité (vie suressentielle ou divine). Dans la négation des choses créées et dans le dépassement de toute image et pensée, voire de l'humanité sainte du Christ, elle adhère à l'Unité divine. La quête du « suressentiel » est surtout une recherche intérieure, car c'est au fond de l'âme nue, détachée de tout, que l'on découvre nos origines divines. Loin d'être confinée dans un hémisphère obscur, cette « suressence » est mystérieusement cachée au fond de l'âme, imprimée par Dieu depuis l'éternité. Il s'agit d'un archétype éternel,

19. Jean de Ruysbroeck, *Le miroir de la béatitude éternelle*, dans *Écrits*, 4 vol., Bégrolles-en-Mauges, abbaye de Bellefontaine, 1990-1999, vol. 3, p. 263.

20. Id., *La pierre brillante*, dans *Écrits*, vol. 1, p. 81. Au sujet des différences entre l'apophatisme radical de Maître Eckhart et la mystique nuptiale de Ruysbroeck, voir A. de Libera, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, Paris, Bayard, 1996, p. 200 suiv.

d'une étincelle (*Vonke*) orientée vers la Lumière divine. Comme le remarquait Henri de Lubac²¹, «la suessence n'est donc pas une surnature», elle n'est pas «à atteindre comme un but lointain», mais «à découvrir».

Si l'âme peut parvenir à l'union sans intermédiaire avec Dieu c'est parce qu'elle est le miroir de la Divinité. Dans cette union mystique les différences s'effacent et «nous y sommes tous un et incréés, dans notre sur-essence»²². Cette «unité sans différence» (*Enicheit sonder differentie*), qui correspond au suprême degré de l'itinéraire mystique, à savoir la *vie suessentielle* ou *divine*, est réalisable par une initiative divine libre. Dieu seul peut élever une âme jusqu'à la «contemplation suessentielle» (*overweselic scouwen*). Contempler Dieu «suessentiellement» c'est «saisir et comprendre Dieu [...] tel qu'il est en lui-même, c'est être Dieu avec Dieu, sans intermédiaire ni altérité»²³.

Il serait néanmoins erroné de considérer l'auteur des *Noces spirituelles* et du *Royaume des amants* comme un mystique purement spéculatif. La contemplation divine est une «fruition essentielle»²⁴ qui se renouvelle par l'amour. Contempler Dieu, c'est vivre en Dieu dans l'amour, menant ensemble une «vie commune» (*ghemeyne leven*) qui imite la relation intra-trinitaire. Voilà la *vie suessentielle*: une rencontre «nuptiale» née du désir de connaître l'Autre et de se perdre en Lui, «c'est-à-dire en l'amour sur-essentiel avec lequel nous sommes un»²⁵.

Ruysbroeck serait ainsi, selon Louis Cognet²⁶, «le premier à avoir fait de "suessentiel" un élément important dans le vocabulaire de la spiritualité, mais, par la suite, il fera école. Avec la vie suessentielle, nous entrons dans le domaine le plus élevé et le plus obscur de l'expérience mystique, celui qui est réservé aux privilégiés».

21. Henri de Lubac, *Surnaturel, Études historiques* [1946], Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 402.

22. Ruysbroeck, *Les sept degrés de l'amour*, dans *Écrits*, vol. 1, p. 228.

23. Id., *Les noces spirituelles*, dans *Écrits*, vol. 2, p. 206.

24. Id., *Livre des éclaircissements*, dans *Écrits*, vol. 1, p. 262.

25. Id., *La pierre brillante*, dans *Écrits*, vol. 1, p. 81.

26. Louis Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 274.

LA DIFFUSION : LA *THEOLOGIA MYSTICA* DE HARPHIUS

Du vivant de l'auteur l'œuvre de Ruysbroeck était connue par la circulation de copies et des traductions rédigées par Guillaume Jordaens. La traduction latine de Laurent Surius datant de 1552 fera connaître le corpus ruysbroeckien en Europe, mais c'est surtout la *Theologia mystica* du franciscain Harphius qui devait assurer la diffusion du langage et du vocabulaire du mystique brabançon. C'est en 1538 que Thierry Loher publie sous le titre de *Theologia mystica* un recueil des principaux écrits de Harphius, rédigés tous en latin, hormis le *Spiegel der Volcomenheyt*, composé en moyen-néerlandais et paru en 1509 dans la version latine du chartreux Blomenvenna. Les ouvrages de Harphius n'étaient sans doute pas le fruit d'un auteur novateur et original. Véritable compilateur mystique, Harphius avait puisé abondamment dans les textes et dans la doctrine de ses prédécesseurs, Ruysbroeck *in primis*. Néanmoins l'*Eden* et le *Spiegel*, son œuvre majeure, étincellent d'une lumière particulière, *suressentielle*, destinée à séduire les lecteurs. Le style et le langage de Harphius sont ceux d'un rapsode qui joue avec ses sources recréant sous des images lumineuses une profonde atmosphère spirituelle située hors du temps et de l'espace.

Si avec Ruysbroeck nous entrons dans «le tourbillon de la splendeur»²⁷, grâce à Harphius cette luminosité éblouissante se répand partout, conduisant le lecteur jusqu'à l'*Eden*, au Paradis des contemplatifs. Harphius suit certes de près le maître de Groenendael, mais sous sa plume l'élévation *in contemplationem superessentialem*²⁸ semble s'ouvrir à une dimension qui a déjà la saveur de l'éternité. Pour lui, ainsi que pour Ruysbroeck, ce suprême degré de la vie mystique est réservé à peu de privilégiés jouissant d'une faveur divine extraordinaire; néanmoins selon le franciscain flamand l'âme est directement élevée à la vision divine sans passer par le procès de découverte de la «suressence» cachée au fond d'elle-même. Or, Ruysbroeck avait expliqué la «contemplation suressentielle» dans «l'union sans différence» s'appuyant sur le sens ontologique du mot *overwesen*. La vision

27. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, Paris, Aubier, vol. 4, 1982, p. 135.

28. *Theologia mystica* (éd. 1538), pars III, sermo 28.

était donc atteinte dans la coïncidence avec l'archétype divin, cette « suessence » immanente à l'âme, mais cachée, que Dieu seul par une sorte de touche divine pouvait illuminer. Esprit moins systématique, Harphius atténue fortement la valeur ontologique de la *scintilla animae* et ouvre directement « l'œil simple » de l'âme par la « lumière suessentielle » de Dieu.

Le *lumen gloriae* élève surnaturellement l'intellect afin qu'il voie l'essence divine. Cette clarté n'est pas un « entre-deux » entre l'âme et Dieu, c'est ce que l'âme voit et avec lequel elle voit (*non est medium inter nos et Deum, sed est id ipsum quod videmus et lumen in quo videmus*²⁹). L'espace d'un éclair, Dieu illumine l'âme par sa lumière lui accordant une connaissance adéquate de son essence divine sans retour de l'intellect. À cet instant intemporel l'âme est arrachée momentanément à la vie sensible et intellectuelle pour jouir d'une vision divine. Dans ce rapt extatique Dieu est donc vu et compris par le moyen de Dieu. Harphius avait beau préciser qu'il n'était pas ici question d'un état permanent ou réitérable, de fait il anticipait sur la terre la vision béatifique.

Le recours au *lumen gloriae* ne passa pas inaperçu des censeurs du Saint-Office. La description de la contemplation suessentielle qui occupait maintes pages du *Directorium contemplativorum* (le *Spiegel*) et de l'*Eden* ne pouvait qu'alarmer les théologiens, d'autant plus que la *Theologia mystica*, éditée en 1538, réimprimée en 1545 et 1556, rencontrait un grand succès éditorial dans toute l'Europe. En 1585 l'ouvrage fut censuré *donec corrigetur* et l'année suivante le dominicain Pierre-Paul Philippi, Maître du Sacré Palais, donnait une édition corrigée, la seule désormais autorisée à circuler. Le censeur avait demandé d'atténuer certaines expressions susceptibles de confondre la contemplation sans images avec la vision béatifique. Le doigt fut pointé notamment sur le mot *superessentialis*, accusé d'exprimer l'intuition de l'essence divine réservée au Ciel. Ayant conscience que ce mot avait le pouvoir de faire penser à l'impensable, de matérialiser l'invisible, Philippi effaça de l'horizon linguistique l'essence et remplaça le terme *superessentialis* par le bien plus neutre *supereminens*. Cette substitution d'un mot « qui disait trop » par un autre « qui ne disait

29. *Ibid.*

plus grand chose»³⁰ allait provoquer une déchirure au sein du corps textuel mystique. Pourtant Philippi n'avait pas réussi à éteindre complètement la « lumière suressentielle ». Même reliée à l'ombre, elle clignotait encore en divers endroits de la *Theologia mystica*.

LA LUMIÈRE SURESENTIELLE À L'AUBE DU SIÈCLE DES SAINTS

En 1598 les chartreux de Paris publièrent un *Index expurgatorius* des écrits de Harphius, où sont indiquées les corrections et suppressions demandées par le Saint-Office. L'exigence de dresser cet *Index*, destiné à ceux qui possédaient des éditions antérieures à la censure, montre l'ampleur de la diffusion de la *Theologia mystica*. De fait les anciennes éditions continuèrent à circuler et il ne suffisait pas de rayer d'un trait de plume le mot *superessentialis* pour l'effacer de l'esprit des lecteurs. D'autant que malgré la censure, dans l'édition corrigée de 1586 il était encore possible de trouver plusieurs occurrences de ce mot éparpillées dans les chapitres de l'*Eden*. Est-ce que ces occurrences concernant la *vita contemplativa et superessentialis* avaient réellement échappé aux yeux impitoyables des censeurs ou bien l'*Eden* avait-il été jugé comme une compilation de textes empruntés à Ruysbroeck³¹ ? Quoi qu'il en soit, au début du XVII^e siècle le mot *superessentialis* continua à circuler et en 1616 il fit aussi son apparition, rendu par « suressentiel », dans la première traduction française de la *Theologia mystica*, réalisée par Jean-Baptiste de Machault à partir de la nouvelle édition de Cologne parue en 1611. Cette édition française, traduite « du latin revu et corrigé de l'autorité du Saint-Père Clément VIII » lit-on sur le frontispice, conservait dans plusieurs passages de l'*Eden* la présence ambiguë du mot. Ainsi sous les yeux des lecteurs « la vie contemplative sur-essentielle,

30. Jean-Pierre Van Schoote, « Les traducteurs français des mystiques rhéno-flamands et leur contribution à l'élaboration de la langue dévote à l'aube du XVII^e siècle », *Revue d'ascétique et de mystique*, 39, 1963, p. 319-337, ici p. 332.

31. À ce propos Louis Cognet, tout en remarquant que cette édition pose des problèmes qui ne sont pas résolus, a avancé une hypothèse intéressante : la préface rédigée par le père Philippi ayant été placée en tête de la deuxième partie de la *Theologia mystica* et non au début de l'ouvrage, il ne serait pas invraisemblable que le projet primitif de l'édition n'ait compris que le *Directorium*. Voir *Introduction aux mystiques*, p. 291 et suiv.

en laquelle consiste la suprême fruition du viateur» alternait avec «l'ornement de la vie contemplative sur-éminente³²».

Il faut préciser que le mot «suressentiel» n'est pas entré dans le vocabulaire spirituel français par le seul intermédiaire des éditions de Harphius. L'activité de traduction des ouvrages rhéno-flamands assurée par la chartreuse de Vauvert y avait contribué largement. En 1609 dom Beauconsin publiait à Toulouse la première traduction française de *L'ornement des Noces spirituelles* de Ruysbroeck, rééditée en 1619. Les *Œuvres spirituelles et dévotes de Henri Suso*, déjà traduites et publiées par le chartreux Nicole Le Cerf en 1582, connurent une nouvelle édition en 1614. Parmi ces traductions, celle de la *Perle évangélique*, publiée en 1602, contribua tout particulièrement à l'élaboration de la langue spirituelle française. Sublime expression de la mystique nordique, la *Perle évangélique*, œuvre d'une béguine anonyme, introduisait le lecteur français «en ce fond intime essentiel de l'âme, auquel se trouve l'incrée essence de Dieu, et où la vie superessentielle durera éternellement»³³.

En France, au début du XVII^e siècle, les pensées baignaient dans l'atmosphère abstraite de la mystique nordique. Le témoignage le plus intéressant est celui d'Anne de Jésus, peu après son arrivée en France. Dans une célèbre lettre datant du 8 mars 1605 la sœur avoue ne pas comprendre la dévotion et le langage spirituel des carmélites françaises : «tout se passe en une simple vue de Dieu. Je ne sais comment cela se peut faire [...] C'est là une étrange manière de procéder : en vérité je ne l'entends pas»³⁴. En effet l'ancienne collaboratrice de Thérèse d'Avila ne pouvait que trouver incompréhensible ce vocabulaire abstrait, car cette langue ne lui appartenait pas. Malgré l'influence des rhéno-flamands sur la mystique espagnole et sur Jean de La Croix en particulier, en

32. *Théologie mystique*, Paris, Chestellain, 1616, livre III, ch. 26, p. 763 et ch. 27 p. 770.

33. *La perle évangélique*, éd. Daniel Vidal, trad. fr. de 1602, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 377. Au début du siècle étaient également accessibles les *Institutions* du Pseudo-Tauler, qui peuvent être considérées comme une «anthologie de spiritualité rhénane et flamande» (voir Jean-Marie Gueullette, *Eckhart en France. La lecture des Institutions spirituelles attribuées à Tauler. 1548-1699*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, p. 173). Disponible dès 1587 dans la version française des Minimes de Vincennes, cet ouvrage connut plusieurs éditions tout au long du XVII^e siècle.

34. Cité par Jean Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, PUF, 1959, p. 13.

Espagne la « lumière suressentielle » avait été absorbée par *Llama de amor viva*, et, sur le plan strictement lexical, le mot *superessentialis* avait disparu au profit du mot *espiritual*.

Le panorama spirituel français est assez particulier, car on ne se borne pas à traduire les rhéno-flamands, on essaye aussi de recréer l'atmosphère mystique nordique par la rédaction de nouveaux ouvrages. C'est le cas du milieu capucin et de la *Règle de Perfection* de Benoît de Canfield en particulier. Nous y retrouvons la terminologie essentialiste des mystiques du Nord, mais loin d'être une simple adaptation de thèmes et de textes empruntés à autrui, sous la forme d'une méthode spirituelle Canfield propose une complexe doctrine de l'union à la volonté divine. C'est dans la troisième partie de sa Règle que le capucin en décrit le moment culminant, c'est-à-dire le mouvement d'adhésion à la « volonté superessentielle » de Dieu par lequel l'âme parfaitement épurée de toute image et forme créée est enfin absorbée dans l'essence divine.

Cette troisième partie de la *Règle* traitant de « la vie superessentielle » connut une histoire éditoriale compliquée que Jean Orcibal a bien retracée³⁵. Dès 1593 des copies manuscrites du texte circulaient en langue anglaise jusqu'à ce qu'une édition anonyme parut en 1609 chez l'imprimeur de Rouen Osmont, suscitant bien des critiques à cause de maints passages concernant la contemplation sans images. Canfield désavoua cette édition, ne l'ayant pas revue. Enfin en 1610 parut une édition officielle approuvée par les théologiens de la Sorbonne. Toutefois le texte était différent. Outre l'inclusion d'un traité de la passion du Christ, l'ouvrage présentait des substitutions lexicales : en nombre d'occurrences le texte portait désormais « suréminent » au lieu d'« essentiel » dans l'édition Osmont, et « essentiel » au lieu de « superessentialis ». Tout laisse penser à une interpolation prudente de la part de l'auteur, qui pourrait être confirmée par l'épître au lecteur où Canfield prend soin de préciser : « Notez que quand j'allègue Harphius, c'est toujours selon la correction faite à Rome »³⁶. Ainsi des expressions telles que « vie superessentielle » et « volonté superessentielle » étaient atténuées (sans néanmoins disparaître tout à fait) au profit de la

35. Benoît de Canfield, *La Règle de Perfection*, éd. J. Orcibal, Paris, PUF, 1982, p. 15-39.

36. *Ibid.*, p. 332.

« vie superéminente ». Cependant malgré ces retouches, la doctrine de la *Règle de perfection* proposait une doctrine abstraite de difficile accès. On avait beau camoufler le mot *suressentiel*, même caché sous le masque du terme *suréminent* il continuait à dire l'Indicible, à signifier l'impensable : la contemplation sans images et l'union sans différence avec l'essence divine.

En 1611, Jérôme Gratien³⁷ s'insurgeait contre ceux qui soutenaient cette doctrine de l'union essentielle avec Dieu, la déclarant absurde, hérétique et fausse. Ce n'était que le début d'un long débat autour du langage mystique.

LE DÉBAT AUTOUR DU LANGAGE MYSTIQUE

Qu'elle séduise les mystiques ou excite la bile des théologiens, durant la première partie du XVII^e siècle la « lumière suressentielle » interpelle tout un chacun. Il fallait choisir : se ranger du côté des partisans du langage mystique de l'essence ou du côté de ses détracteurs. Il y a ceux qui, comme Jean de Saint-Samson (1571-1636), incarnent l'image vivante d'un mystique ébloui par cette clarté suressentielle. Plongé dans l'obscurité née d'un excès de lumière, ce mystique aveugle dicte l'invisible, à savoir la transformation de l'âme « en cette suressentielle suressence³⁸ ». Binet, lui, au contraire, trouve scandaleux que l'on puisse oser « monter sur les rayons et sur les splendeurs de la majesté de Dieu » car ce serait « se hasarder de faire une horrible chute et en un moment éclipser toutes les vertus³⁹ ».

Quelques-uns, comme Claude Hopil, préfèrent abandonner complètement le réseau métaphorique nordique ; d'autres, c'est le cas de François de Sales, trouvent un expédient élégant pour ne pas prendre position en se soustrayant à cette affaire épineuse : ainsi en 1616, dans la préface du *Traité de l'amour de Dieu*, l'évêque de Genève déclare ne pas avoir « voulu suivre ceux qui méprisent

37. Jérôme Gratien, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateistas de nuestro tiempo*, Bruxelles, 1611.

38. *Le cabinet mystique*, dans *Les œuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif F. Jean de Saint-Samson*, éd. Donatien de Saint-Nicolas, Rennes, P. Coupard, 1658, p. 184.

39. É. Binet, *La Vie apostolique*, p. 349.

quelques livres qui traitent d'une certaine vie suréminente en perfection, aussi n'ai-je pas voulu parler de cette suréminence ; car ni je ne puis censurer les auteurs, ni autoriser les censeurs d'une doctrine que je n'entends pas»⁴⁰. François de Sales choisit de ne pas citer le mot incriminé « suressentiel », mais dans la mesure où il parle de « suréminence », il l'évoque indirectement. À ce propos Sophie Houdard a remarqué que cette « suréminence fantôme » relève « d'une pratique de l'allusion⁴¹ ».

L'évêque de Genève ne sera pas le seul à évoquer de tels fantômes lexicaux. En 1640, dans la *Pro Theologia mystica Clavis* le jésuite Maximilien van der Sandt oblige son lecteur à jouer à cache-cache avec les mots mystiques. Dans le riche vocabulaire qu'il fournit on trouve aussi le mot *superessentialis*. Néanmoins la définition qu'il en donne demeure assez floue : « Superessentialis cognominatur modus contemplandi in caligine, quia est super omnem modum ordinarium orationis consuetae »⁴². Après avoir donné deux références tirées des *Institutiones* attribuées à Tauler et des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck, le jésuite renvoie à l'entrée *Contemplatio super-eminens*. Mais il suffit de feuilleter la *Clavis* pour s'apercevoir que cette entrée (ne figurant même pas dans l'Index) ne comprend pas de définition. Pour découvrir le sens de l'union sans intermédiaire, le lecteur doit chercher dans les pages consacrées au mot *Amor*. Le secret ou mieux encore la clé (*clavis*) du langage essentiel était l'amour.

La même année Jean-Pierre Camus s'attaque à un autre ouvrage de Sandaeus, la *Theologia mystica seu contemplatio divina* parue en 1627, où le jésuite faisait une distinction entre la « contemplation nuageuse » de Denys et une contemplation suréminente qui ne serait qu'un regard simple de la Divinité sans images et sans espèces. Au contraire, selon

40. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* (1616), dans *Œuvres*, éd. André Ravier, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1969, p. 342.

41. Sophie Houdard, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 194 et suiv.

42. *Pro Theologia mystica Clavis elucidarium, onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestum*, Cologne, Gualterius, 1640 (reprint Heverlee-Louvain, Éditions de la Bibliothèque S.J., 1963), p. 339, s. v. *superessentiale* : « On appelle suressentielle une façon de contempler dans la caliginosité, car elle est au-dessus de toute façon ordinaire d'oraison habituelle ».

J.-P. Camus il n'y aurait « aucune différence entre la contemplation caligineuse et suréminente ». Pour extirper le problème à la racine, l'évêque de Belley nie tout simplement l'existence d'une vision suréminente de la Divinité : « Cette contemplation suréminente, précise-t-il, n'est autre que la nuageuse.⁴³ » Ainsi il ne se contente pas d'éviter tout emploi du mot « suréminent » : il conteste aussi le mot « suréminent » et tente d'effacer avec lui toute allusion dans le langage à la possibilité d'une intuition de l'essence divine.

Pour mieux comprendre ce milieu spirituel qui se sentait hanté par le spectre du mot « suressentiel », il faut revenir à François de Sales, le maître de Camus. Si en 1616 il a pris ses distances par rapport au terme « suressentiel » ce pouvait ne pas être seulement par prudence. Ses mots, soigneusement pesés, laissent deviner une ironie subtile. Déjà en 1609, dans son *Introduction à la vie dévote*, il s'exclamait : « Laissons volontiers les suréminences aux âmes surélevées : nous ne méritons pas un rang si haut au service de Dieu ; trop heureux serons-nous de le servir en sa cuisine, en sa paneterie, d'être des laquais. »⁴⁴

Témoin du climat spirituel de son temps, François de Sales semble se moquer du fourmillement de mots et de notions mystiques abstraits qui envahissent les écrits de ses contemporains ainsi que des violentes réactions qu'ils suscitent. En effet depuis le début du siècle l'on pouvait remarquer une inflation du langage à forme superlative véhiculé par les traductions des ouvrages rhéno-flamands et par le succès de l'édition française du *corpus* dionysien, publié par dom Goulu en 1608, puis réédité en 1629. Cette surabondance lexicale est attestée non seulement dans un ouvrage solide tel la *Règle de Perfection*, mais aussi dans des écrits syncrétiques comme le *Palais de l'amour divin* du capucin Laurent de Paris. Paru en 1602 et plusieurs fois réédité jusqu'en 1626, ce livre dont les pages sont bourrées de mots empruntés aux mystiques rhéno-flamands et italiens fait parcourir « les galeries du pur amour » où Dieu montre ce qu'Il est, « à savoir le seul être suressentiel ». Les lecteurs ne pouvaient que se laisser « emporter » par ce « suréminent Dieu amour », ce « suressentiel objet présent », l'âme ravie par cette

43. Jean-Pierre Camus, *La théologie mystique* (1640), Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 99.

44. F. de Sales, *Introduction à la vie dévote*, dans *Œuvres*, p. 131.

« noblesse suréminente »⁴⁵. Mais sous la plume de Laurent de Paris, ainsi que d'un autre capucin, Yves de Paris, qui encore en 1638 parlera d'une certaine « vertu extatique suressentielle »⁴⁶, les termes « suressentiel » et « suréminent » perdent la rigueur d'application dont leur confrère Canfield avait fait preuve. L'inflation verbale résultant de l'accumulation de mots à forme superlative (sur-essentiel, sur-éminent, sur-angélique, sur-séraphique) finit par générer confusion et obscurité à l'intérieur du discours mystique, qui ne pouvait laisser indifférents les censeurs.

Nous avons vu Gratien, Binet et Camus critiquer âprement cette doctrine véhiculée par le langage abstrait d'inspiration rhéno-flamande. En 1657 c'est le carme Chéron qui devait réagir face à cette hypertrophie du vocabulaire mystique. S'insurgeant contre l'obscurité du langage des mystiques, désormais considéré comme inintelligible, dans l'*Examen de la Théologie mystique* il déclare : « Ce n'est rien qu'un assemblage de paroles métaphoriques, impropres, affectées, recherchées, amplificatives et magnifiques »⁴⁷. Mais si le langage de l'essence est désormais devenu incompréhensible, voire confus, c'est aussi à cause de l'abandon de l'horizon ontologique de la mystique rhéno-flamande. À partir de François de Sales le discours mystique s'est progressivement éloigné de la région de l'essence divine pour glisser sur un terrain plus psychologique. Sans une ferme structure ontologique sous-jacente le mot « suressentiel », ainsi que son remplaçant, le terme « suréminent », flottent dans un champ sémantique flou : si cette structure s'effondre, le mot est condamné à perdre son sens technique pour devenir un simple qualificatif, synonyme d'éminent, et enfin disparaître. Ainsi, au fil des décennies, le terme « suressentiel » tel que l'avaient employé Ruysbroeck ou Harphius était devenu non seulement incompréhensible, mais impensable.

Néanmoins comme l'a remarqué Mino Bergamo⁴⁸, à chaque époque il existe « un petit groupe d'auteurs » qui s'efforcent de pen-

45. Laurent de Paris, *Le Palais de l'amour divin*, Paris, Denys de la Noüe et Ch. Chastellain, 1614, p. IV et p. 618.

46. Yves de Paris, *Les morales chrétiennes*, Paris, Denys Thierry, 1649, p. 419.

47. Jean Chéron, *Examen de la théologie mystique*, Paris, E. Couterot, 1657, p. 51.

48. Mino Bergamo, *L'Anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon* (1991), Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 199.

ser ce qui est en train de devenir impensable. Jean-Jacques Olier fut l'un d'entre eux, qui, vers la moitié du xvii^e siècle, chaque nuit matérialisait sur sa feuille blanche des univers invisibles, impalpables, où soufflait encore l'écho de l'Origine. Ainsi à l'abri de regards indiscrets, Olier songeait à une «vie suréminente et suressentielle»⁴⁹ que Dieu communiquerait aux âmes nues, vides, détachées de tout, prêtes à être remplies et possédées par l'essence divine. Cette «communication suressentielle» dont parle le fondateur de Saint-Sulpice ne serait qu'une expression de l'amour divin, «amour suressentiel» – précise Olier – dont Dieu «s'aime en ces âmes comme Il s'aime en lui-même»⁵⁰. D'après Olier il n'y a pas l'ombre d'un doute : le destin de l'âme est d'être rendue participante de la «vie sublime, suressentielle et divine», à savoir «cette vie suréminente qui est en Lui comme la vie de son Être divin»⁵¹. Du vivant d'Olier seules quelques âmes élues eurent accès à cette doctrine mystique visant «l'être abyssal et suressentiel de Dieu»⁵². Après sa mort, survenue en 1657, l'année même de la parution de l'ouvrage de Chéron, ces mots mystiques renfermés dans quelques milliers de feuillets manuscrits tombèrent dans l'oubli. Avec eux s'éteignaient les derniers rayons de la lumière suressentielle.

Maintes années plus tard, au temps de la querelle sur le pur amour, le langage essentiel des maîtres de la mystique rhéno-flamande semblait oublié. «Qui connaît maintenant Harphius ou Ruysbroeck lui-même, ou les autres écrivains de ce caractère ?», demandait Bossuet⁵³. «Ils demeurent presque inconnus dans des coins de bibliothèques».

Après avoir traversé plusieurs siècles, enfin la lumière suressentielle s'éclipsa de la scène. Le succès du mot «suressentiel» fut à l'origine de son déclin. Ayant abusé de ce terme, les mystiques ont

49. Jean-Jacques Olier, *La Vie divine*, dans *De La création du monde à La vie divine*, éd. Mariel Mazzocco, Paris, Seuil, 2009, p. 171.

50. Id., *De la création du monde*, p. 83-84.

51. Id., *La vie divine*, p. 147.

52. Id., *L'âme cristal. Des attributs divins en nous*, éd. M. Mazzocco, Paris, Seuil, 2008, p. 98. Sur la doctrine mystique et l'histoire éditoriale des écrits de M. Olier nous renvoyons à notre étude *Les «petits mots» d'un aventurier mystique* dans J.-J. Olier, *Tentations diaboliques et possession divine*, Paris, Honoré Champion («Mystica»), 2012, p. 135-264.

53. J.-B. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, dans *Œuvres complètes*, éd. Lachat, t. XVIII, Paris, Louis Vives, 1864, p. 384-385.

provoqué sa ruine, suscitant à la fois la censure et l'appauvrissement du langage de l'essence. Le rêve d'une langue disant l'indicible s'était brisé, les sentiers lexicaux lumineux parcourus par des mystiques d'époques et de lieux divers s'étaient interrompus. Est-ce que ces chemins lexicaux n'ont mené nulle part, ou bien la lumière suressentielle a-t-elle tout simplement été engloutie dans le néant d'où elle avait surgi ? Impossible de répondre, mais comme le chuchotait Ruysbroeck, « dans la sur-essence s'arrêtent tous les chemins »⁵⁴.

mariel.mazzocco@college-de-france.fr

54. *Livre des éclaircissements*, p. 267.